

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Director: José M. Gómez Marlasca

Año 19, n° 38

2º Semestre 2003

INDICE

| | |
|--|----|
| Diálogo franciscano musulmán..... | 3 |
| - Celina A. Lértora Mendoza. <i>San Francisco y el Islam. Introducción histórica</i> | 4 |
| - Fr. Miguel A. Cobo ofm. <i>Francisco y el Islam</i> | 9 |
| - Omar Abboud <i>Un diálogo entre civilizaciones. Francisco de Asís - Malik Al Kamil</i> | 13 |
| Documento de trabajo - Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia Gerardo Farrell <i>Crisis y reconstrucción. Desafíos para el pensamiento social de la Iglesia</i> | 17 |
| Reseñas | 29 |

Boletín de Teología

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo Cisneros ofm (Convento Franciscano, Jujuy)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

DIÁLOGO FRANCISCANO- MUSULMÁN

Este año, en Buenos Aires, ha comenzado un proyecto de diálogo entre los Frailes Franciscanos y la Comunidad Islámica de Argentina, como un aporte a un tema de candente actualidad y de gran importancia para la sociedad contemporánea, como es el diálogo interreligioso. Tanto en el ámbito Cristiano como en el Islámico, la necesidad de mutuo conocimiento, respeto y facilitación de la convivencia dentro de la pluralidad de creencias, ha determinado diversos proyectos comunes. El iniciado en esta parte final del año 2003 en Buenos Aires debe inscribirse en esta línea.

Las Provincias Franciscanas de la Asunción de la Santísima Virgen del Río de la Plata y de San Miguel Arcángel, y el Centro Islámico de la República Argentina, convocaron a una primera mesa redonda sobre el tema “San Francisco y el Islam”, que se realizó el día 16 de octubre pasado en el Centro Islámico, en Buenos Aires.

El objetivo de la Mesa fue iniciar este proyecto de diálogo interreligioso a partir de la reflexión sobre una experiencia histórica: el encuentro de San Francisco con el Sultán de Egipto, como un modelo de posible entendimiento frente a condiciones adversas.

Publicamos a continuación las tres ponencias, en el orden en que fueron leídas.

SAN FRANCISCO Y EL ISLAM

Introducción histórica

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet - Buenos Aires

La Orden de los Frailes Menores tuvo una temprana relación con el Islam, ya en vida de su fundador, San Francisco de Asís. Pero la conexión que él intentó con el mundo islámico se diferenció en su motivación y su estilo, de otras propuestas que se gestaban en su época. Aunque en un contexto apostólico, su aproximación estuvo signada por aquel rasgo que tanto lo ha distinguido en todas sus acciones: su visión pacífica y caritativa de las relaciones humanas, tan bien expresada en el saludo de los frailes: “paz y bien”. Para comprender mejor esta visión, es necesario situarnos en el mundo en que él vivió, a través de dos aspectos decisivos: la acción de la Iglesia y la relación del mundo cristiano con el Islam.

1. La acción de la Iglesia

En el s. XIII, la cristiandad estaba reorganizándose luego de varios siglos de feudalismo y ruralización de la vida europea. Durante los siglos altomedievales, la Iglesia debió enfrentar el terrible azote de las luchas feudales, la atomización del poder político, la intromisión de los laicos en las cuestiones específicamente eclesíásticas, la inseguridad de la vida, el temor siempre presente del hambre, la peste y la guerra. Ya en el s. XII las antiguas ciudades romanas antes semiabandonadas vuelven a poblarse, y nacen otras nuevas, intensificándose el comercio y la cultura. En el s. XIII el movimiento urbano cambia definitivamente el mapa socio político de Europa, preludiando el surgimiento de las “naciones” que se afianzarán en la modernidad.

También las relaciones de la Iglesia con el laicado se encaminan a nuevas formas. Desde la querrela de las investiduras que enfrentó al papa Gregorio VII con el rey de Francia Enrique IV, culminando con el encuentro en Canosa (en

1076) con el triunfo papal, las relaciones fueron de alternativas ventajas de uno y otro sector de la cristiandad: el eclesiástico y el secular. Sin embargo, en el seno de la Iglesia se fue afianzando la exigencia de la distinción y el respeto de la autonomía eclesiástica, que los poderes políticos debían reconocer. Muchas de las corruptelas que habían ensombrecido la vida religiosa tenían su origen precisamente en una visión en el fondo poco espiritual de la vida eclesiástica. De allí que se propusieran periódicamente reformas para suprimir los abusos y reordenar las pautas de vida conforme al sentido originario.

La Iglesia había asumido, en esas épocas belicosas anteriores, la tarea de mantener en lo posible la paz, la cultura y la piedad. Los monjes fueron sus principales protagonistas, así como también destinatarios de las medidas reformadoras y artífices directos de algunas de ellas. La gran reforma iniciada por Gregorio VII fue continuada durante todo el s. XII por el movimiento de espiritualidad monacal. El monaquismo tuvo entonces una de sus etapas culminantes. Sobre la base de las reglas más antiguas, la benedictina y la agustina, las reformas tendieron no sólo a mejorar la vida espiritual de los monjes, sino también a irradiarse en la Iglesia mediante sus escritos, su oración y su espiritualidad. Durante los primeros siglos de la Edad Media, los monasterios habían sido los principales centros de la vida comunitaria. En el sistema feudal funcionaron como ejes de poder feudal y eso determinó el florecimiento económico de las abadías, que se organizaron como unidades de producción y también como centros sociales e intelectuales.

Pero la cima de su poder fue también el comienzo de su eclipsamiento. Demasiado ligados a las rentas de la tierra, a la ostentación de sus construcciones y a las riquezas de sus templos para la gloria de Dios, este sistema no pudo competir con el naciente urbanismo, con las nuevas formas de producción, el crecimiento del comercio y la aparición de las universidades. La cura de almas que requerían las nacientes ciudades exigía un estilo para el cual los monjes no estaban preparados, pero tampoco el clero secular resultaba suficiente. Esta necesidad se hizo sentir a fines del s. XII y comienzos del XIII; y tomó la forma de movimientos laicales, muchos de los cuales cayeron rápidamente en la heterodoxia. Entre estos grupos contestatarios los cátaros obligaron una acción

especial del papado. Herederos de la antigua tradición maniquea, estos grupos, que se consolidaron fuertemente en el sur de Francia y norte de Italia, cuestionaron la autoridad de la Iglesia y difundieron doctrinas pesimistas acerca del hombre, la naturaleza y las relaciones sociales. La respuesta de la ortodoxia se abrió en dos frentes. Uno, lamentable, la guerra albigense, con sus muertos, su destrucción y la secuela de la tristemente famosa inquisición papal. La otra, a cargo de teólogos e intelectuales, tuvo el mérito de elaborar nuevas formas de pensamiento que superaron la vieja idea del “desprecio del mundo” que habían cultivado las generaciones anteriores.

En esta coordenada, Francisco aparece como un hombre nuevo, que responde a las necesidades de la cristiandad urbanizada, con una piedad religiosa diferente, que ve en el mundo no tanto un valle de lágrimas como un lugar que Dios nos ha dado para nuestro bien y que merece ser considerado y no despreciado. Entre los seres del mundo que no se puede ignorar ni despreciar aparecerán, pues, aquellos hombres que no comparten con los cristianos la misma fe, pero sí comparten la misma humanidad y el mismo hogar, la tierra.

2. Las relaciones del mundo cristiano con el Islam

Durante los siglos altomedievales, el Mediterráneo -y no sólo Al-Andalus- fue islámico. Aunque teóricamente enemigos, la cristiandad no estaba en condiciones de disputar al Islam su supremacía. La situación cambió a partir del s. XI, cuando los papas, conscientes de la belicosidad irrefrenable de los nobles, deciden utilizar la fuerza política de los señores en beneficio de luchas más positivas para la religión que los anteriores enfrentamientos entre el laicado y los papas. En 1097 el papa Urbano II convocó a la Primera Cruzada, llamando a reconquistar el Santo Sepulcro. Este primer intento fue exitoso y un nutrido ejército cristiano tomó Jerusalén en 1099 abriendo las fronteras europeas hacia el este. Este éxito inicial es explicable en parte por la disposición de los cristianos (mezcla de piedad y valor caballeresco) pero también por el descuido musulmán de sus fronteras. Iniciada la contraofensiva islámica, las zonas conquistadas por los cristianos se van perdiendo, también en parte por culpa de las disensiones

entre sus jefes.

En el año 1146 San Bernardo predica la Segunda Cruzada que fue un fracaso y no pudo evitarse la caída del reino cristiano de Tierra Santa, con la toma de Jerusalén por Saladino en 1187. Antes de la aparición de Francisco en escena, dos nuevas cruzadas habían sido convocadas por Clemente III (en 1189) y por Inocencio III (en 1202). Entre 1096 y 1202 ha pasado un siglo decisivo en la modificación de la mentalidad cristiana, de modo que la sociedad que recibe el anuncio de la Cuarta Cruzada tiene más de burguesa que de feudal. No extraña entonces que los intentos posteriores culminaran también en fracasos.

Sin embargo, el interés por el Islam no decreció, sino al contrario. Los espíritus piadosos que creían sinceramente en la necesidad de convertir a los “infieles” comprendieron que la guerra no era el modo más adecuado, no sólo por su evidente fracaso sino y sobre todo porque era contrario al espíritu de Jesús, que nunca predicó la violencia. Desde la reconquista de Toledo y durante todo el s. XII, la cristiandad había ido recuperando los tesoros culturales de la tradición helénica gracias a las versiones traducidas del árabe, tomadas del inmenso acervo de los reinos musulmanes de Al-Ándalus. Fue precisamente un clérigo ilustrado, el arzobispo Raimundo de Toledo, iniciador de este proyecto, quien se interesó tempranamente por los escritos islámicos, y no sólo por los textos y comentarios a los griegos. Desde entonces, el número de interesados en conocer el Corán fue en ascenso. Naturalmente la finalidad de estas lecturas era pastoral: conocer las creencias para combatirlas y eventualmente convertir a sus creyentes. En la mentalidad de la época es difícil pensar en otras opciones. Pero esta motivación apologética cristiana tuvo resultados culturales importantes: despertó el interés por la lengua árabe, por los escritos religiosos musulmanes y por la historia, costumbres y prácticas del inmenso imperio islámico. Eso explica que en menos de un siglo, a comienzos del XIV, ya hubiera cristianos conocedores del árabe y lectores de textos islámicos, propulsores de movimientos de diálogo opositivo, pero diálogo al fin, como el terciario franciscano Raimundo Lulio.

San Francisco no era hombre de letras, tampoco era un “predicador”, en el sentido preciso que se le daba en ese momento al término, ni mucho menos un

docente universitario, ni un escritor académico, no se interesaba en las disputas teóricas que se desarrollaban en las universidades. Se recuerda que cuando sus frailes le pidieron que fray Antonio de Padua, recientemente incorporado a la joven Orden, diera clases de teología a los hermanos, él concedió ese permiso con la advertencia de que esa tarea no los apartara del espíritu de oración tal como lo prescribe la Regla. Su acercamiento al Islam pues, no podía seguir ni el modelo guerrero ni el disputativo. Sólo podía ser el que él mismo practicaba y que había sido su idea central para la formación de su pequeño grupo inicial: ser testimonios vivos del Evangelio, es decir, vivir lo más perfecta y profundamente posible la “*imitatio Christi*”, una imitación de la vida de Jesús. De ahí la larga y espinosa cuestión de la pobreza y la itinerancia, que tantos problemas ocasionó entonces y siempre a quienes quisieron mantenerse fieles al carisma fundacional. En esta imitación de Jesús se incluyen actitudes decisivas como la humildad, la persuasión, la hermandad, el amor al prójimo, la corrección fraterna, la comprensión y el respeto al otro, por alejado y diferente que sea. Esos son los valores con que Francisco emprendió su propia y personalísima “cruzada”.

FRANCISCO Y EL ISLAM

Fr. Miguel A. Cobo ofm
Instituto Teológico Franciscano “FrayLuis Bolaños”

Pienso que no es exagerado afirmar que desde los orígenes, la Orden de los Hermanos Menores, se ha interesado por el Islam y ha buscado entrar en un contacto con él. La secular presencia de los hermanos en ambientes musulmanes da fe de esto; presencia esta, que no ha sido más que continuación de la intención básica de Francisco de Asís en su viaje al Oriente Medio en 1219.

El encuentro de Francisco con el sultán Al Malik Al Kamil, abrió nuevas perspectivas con respecto a los creyentes musulmanes, a los que hasta este momento, no se les veía sino como “infieles”. Todo el capítulo 16 de la Regla no bulada, está destinado a animar a los hermanos a desarrollar estos encuentros.

Cómo fue este encuentro de Francisco con el Islam, y qué actitudes subyacieron al mismo, es lo que pretendo desarrollar en las breves líneas que siguen.

La Orden de los Hermanos Menores, tiene su comienzo en 1209/10, cuando Francisco de Asís y sus primeros compañeros van a ver al Papa Inocencio III a Roma. Es un hecho cierto (las fuentes lo atestiguan fehacientemente) que desde un comienzo Francisco piensa ir a los sarracenos. Realiza un primer intento en 1212, al querer ir a Siria. Este intento no pudo llevarlo a cabo (cfr. 1 Leyenda de Tomás de Celano, n. 55). Es de notar la doble motivación que impulsaba a Francisco en su proyectado viaje: por una parte, tener deseos de martirio, y por la otra, predicar la fe cristiana y la penitencia a los sarracenos y demás infieles. Al menos así es descrito por su primer biógrafo, Tomás de Celano.

Poco después (hacia 1213-1214) y guiado por las mismas motivaciones, pretende ir a Marruecos, pero estando ya en España, una enfermedad le impidió

seguir más adelante (cfr. 1 Leyenda de Tomás de Celano, n. 56). Su tercer intento fructificó, ya que en 1219, logra llegar a Damietta con los cruzados. En este viaje, Francisco visitó al sultán de Egipto, Al Malik Al Kamil. Este sultán (1218-1238) es el que firmará en 1229 el tratado de Gaifa con Federico II. De paso digamos que el primer sitio de Damietta terminó el 20 de agosto de 1219; se intentó negociar la paz, pero se volvió a las armas el 26 de septiembre del mismo año. Durante este tiempo de tregua, que duró aproximadamente un mes, tuvo lugar el encuentro de Francisco con el sultán.

Este encuentro tiene un marco bien preciso y concreto: Francisco visita al sultán de Egipto para sufrir el martirio, como lo había deseado en los dos intentos anteriores, yendo en un momento en el que la cristiandad occidental clasifica a los sarracenos en el último lugar de la escala de valores religiosos (son simplemente “infieltes”), y cuando la Quinta cruzada, de acuerdo con los objetivos fijados por el IV Concilio de Letrán, bajo el pontificado de Honorio III, estaba alcanzando su apogeo. Francisco llega a Damietta junto al sultán, donde predica a Cristo con toda franqueza y libertad, sabiéndose enviado por Dios y no por el Papa o algún príncipe cristiano, como podía suponerse, y así se lo hace constar al mismo sultán (cf. *Leyenda Mayor*, escrita por Buenaventura de Bagnorecio n. 9,8).

El desarrollo del encuentro es bien conocido pero es de notar el gran clima de paz y fraternidad que reina en el mismo.

Mientras se desarrollaban operaciones militares, Francisco movido sólo por la fe, y un espíritu auténticamente misionero, no lleva ninguna escolta militar, sino sólo la compañía de un hermano de nombre Fr. Iluminado. A primera vista, esta expedición misionera de Francisco no se vio coronada por el éxito, ya que no logró los dos objetivos que se había propuesto, a saber: la consecución del martirio y la conversión del sultán al cristianismo. Tampoco pudo lograr ni la paz entre los cristianos y los musulmanes, ni una nueva cruzada sin armas. Pero me parece que este “aparente fracaso” (si así lo podemos llamar) va a influir poderosamente en su concepción misionera tal como la plasma en el capítulo XVI de la Regla no Bulada, centrada más en el testimonio de presencia y en el compromiso de una vida coherente con el Evangelio y no tanto en la búsqueda

de resultados visibles y tangibles.

En su encuentro con el sultán y los musulmanes, Francisco constata y experimenta una verdad básica y elemental: los musulmanes no son “animales salvajes”, “raza indomable”, “hijos del diablo”, “sarracenos impíos”, etc., tal como los presentaba cierta propaganda cristiana de la Europa occidental de aquel tiempo. Francisco puede constatar que los musulmanes tenían costumbres nobles y demostraban también un gran respeto y una sumisión profunda a Dios. Estos pretendidos “infielos” eran unos auténticos orantes. Cinco veces al día Francisco y su compañero oyen al *muezin* llamar a la oración invocando la grandeza de Dios. De este modo, Francisco descubre un aspecto muy importante del Islam. Y, es evidente que considera al musulmán como hermano, por esta comunión en la oración al Dios único. Allah, como ellos le llaman con un temor reverencial y una esperanza muy fuerte en su misericordia (cfr. el comienzo de toda sura coránica), que no puede cerrar el oído a sus hijos tendidos hacia Él.

Esto es para Francisco un signo de la presencia de Dios y de su acción; y esto implica una consecuencia lógica: Hay que aceptar a los musulmanes tal como son porque también han sido creados por Dios. Y por lo mismo, sus hermanos - los hermanos menores- deberán conformarse con ponerse humildemente a su servicio con un espíritu de minoridad y sumisión (cfr. Regla no Bulada, capítulo 16). Y esto es verdad en la misma historia de la Orden: cuando los hermanos menores iban con esa disposición entre los musulmanes, como mensajeros del Evangelio, encontraban generalmente buena acogida. Pero cuando llegaron como cruzados o anatematizadores de Muhammad y sus seguidores fueron eliminados.

No se sabe cuánto tiempo duró la visita de Francisco al sultán, pero creo que se puede decir que influyó grandemente en su vida. Francisco está impresionado por las actitudes piadosas de los musulmanes: el llamado del *muezin* a la oración, el encuentro con un Dios trascendente, el profundo respeto por el Libro Sagrado del Corán, van a marcar el camino espiritual de Francisco, y así en la Carta a las Autoridades de los pueblos, escrita después de su retorno de Oriente, dice: “Y tributen al Señor tanto honor en el pueblo a ustedes encomendado, que todas las tardes, por medio de pregoneros u otra señal, se anuncie que el pueblo entero

rinda alabanzas y acciones de gracias al Señor Dios Omnipotente” (Carta a las Autoridades n. 7) ¿Cómo no ver en estas palabras el eco del llamado del *muezin* a la oración?

Al respecto nos dice el Padre Lehmann: “El *salat* conocido por Francisco con ocasión del viaje misionero de 1219, lo dejó tan impresionado que quiso introducir esta costumbre, adaptándola, en Occidente. Así como exhortar a los responsables de la Orden a instruir a todo el pueblo sobre esta señal para la oración, que debe unir a todo el pueblo, en toda la tierra en alabanza y acción de gracias a Dios, así también se dirige a todas las autoridades de las ciudades-estados. Porque quiere que el Occidente, para el *Angelus*, adopte la costumbre islámica del *Salat*, adaptándola al cristianismo y difundiéndola por todas partes. Y trata de conseguir esta meta por dos caminos, los superiores y los predicadores de la Orden deben informar a todo el pueblo sobre la señal para la oración y su finalidad; los responsables en el ámbito secular deben acoger la costumbre islámica y fijarla en su legislación.

La meta, en ambos casos, es el pueblo entero, y el objetivo, la alabanza universal a Dios. El hecho de que Francisco se proponga realizar su propósito al mismo tiempo por dos frentes prueba su anhelo de unidad e integración, de totalidad y universalidad, no sólo en su pensamiento, sino también en su acción pastoral. Quiere comprometer a todas las fuerzas para que se tribute siempre alabanzas y acciones de gracias al Dios Omnipotente. Y anuncia con tanta fuerza y con tanto énfasis la idea de una alabanza de Dios que abarque al Islam y al Cristianismo, porque para los oídos acostumbrados a las predicaciones de la cruzada y para los corazones obcecados por el odio contra el Islam, era inimaginable un signo ecuménico, un signo que uniera a dos religiones enemigas en la oración”.

Esta actitud puede tener su origen en el hecho de que Francisco pudo observar de cerca la actitud reverente de los musulmanes cuando se postraban en el suelo para la oración o cuando con inclinaciones profundas tributaban honor a Dios Omnipotente.

UN DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES

Francisco de Asís - Malik Al Kamil

Omar Abboud

Secretario de Cultura Centro Islámico de la República Argentina

Muchas veces para fundamentar una determinada política se apela a recursos relacionados con la cultura o la religión. Todo aquello que no existe entre nuestro día a día cultural o aquello que desconocemos, frecuentemente se nos lo presenta como opuesto, lejano, tal vez irreconciliable. En esta línea surgen argumentos tales como el del “choque de civilizaciones” o la idea de desencuentro por posiciones que, a priori, se presentan antagónicas. Quizás no debemos perder de vista también que el mentado choque es, en realidad, un conflicto de intereses. Lo cierto es que si hablamos de un esquema civilizacional, no puede haber tal enfrentamiento, ya que las culturas que se precien de tal, dialogan, en muchos casos coexisten y en el hecho de reconocerse como hombres que se remiten a una instancia superior, conviven. El diálogo en el camino del reconocimiento es sin duda una de las posibilidades sublimes que distinguen al ser humano del resto de la creación, es una interacción de partes que intercambian conocimientos y vivencias.

En la historia de los hombres hubo muchos puntos de desencuentros que culminaron en episodios trágicos. Da la sensación que el mundo no ha reparado en esta historia y de alguna manera continúa en algunos casos repitiendo los errores del pasado. Pero la historia nos muestra también ejemplos de diálogo, emblemático y profundo, donde bajo circunstancias extremas la fe de los hombres los lleva a escucharse. Un acontecimiento que nunca deberíamos perder de vista, es el encuentro que mantuvieron Francisco de Asís y el Sultán Malik Al-Kamil, nieto de Salahuddin Al Ayoubi (Saladino). Esta reunión se produjo en medio de la guerra consecuencia de la quinta Cruzada, y según narran los cronistas de la época, se desarrolló en los mejores términos: fue un acercamiento histórico que dejó una profunda huella. Prueba de esto es que existe presencia franciscana

entre musulmanes desde hace más de 7 siglos. No menos simbólico es que hoy, 785 años después de esa reunión y en la República Argentina, musulmanes y franciscanos elijan ese punto de partida para profundizar el diálogo.

Brevemente y para situarnos en contexto histórico podemos señalar lo siguiente: En 1117 el Sultán Saladino anunciaba que Jerusalén había sido restituida, pero que dejaba a los cristianos el Santo Sepulcro y otras iglesias, respetando el decreto del Califa Omar Bin Al Jattab. Honorio III, proclama la V Cruzada y en septiembre de 1218 llega a Damietta Pelagio Galván, para ponerse al frente del ejército en nombre del Sumo Pontífice. En 1219 el Sultán Kamil propone un tratado de paz, que es rechazado por el Cardenal Pelagio. Ese mismo año llega Francisco de Asís al campo de los cruzados prediciendo la derrota. Luego de no obtener resultados para la gestión emprendida en la prédica de la paz, Francisco intenta el encuentro con los musulmanes, sin ningún legado especial de la Iglesia y con la única prerrogativa de ser un seguidor de Jesús (P).

Para establecer un cuadro de situación es necesario esbozar un panorama acerca de la visión del otro que tenían el Sultán y San Francisco. El entonces Sultán de Egipto Malik Al Kamil, según cronistas de la cristiandad posteriores a este encuentro, era “un hombre justo y no el sultán feroz que presentaban los documentos cristianos”. También era un gobernante de profunda comprensión religiosa. En el marco del Islam esto implica conocimiento de las fuentes originales, es decir el Corán y la Tradición Profética, y podemos decir que actuó en consecuencia. Existe una visión islámica de los temas relacionados con el Cristianismo, no sólo desde el punto de vista teológico, sino también en cómo ve el Islam a los cristianos, “la gente del libro”. Esto último es demostrable, simplemente a través de los versículos coránicos:

El sultán acepta recibir a los frailes y dialogar con ellos en virtud que San Francisco y los suyos traían una propuesta de paz:

“Y si ellos se inclinan hacia la paz inclínate tú también hacia ella, y encomiéndate a Dios porque es Omnioyente, Sapientísimo” (Sagrado Corán 8:61).

Los cronistas árabes dicen también que un consejero del Sultán, Muhammad Ben Ibrahim Farisi al ver el atuendo que usaba Francisco lo asoció con el de los ascetas musulmanes, “ya que el mismo era de lana burda”. Francisco se presenta como un monje cristiano al servicio de Dios, cuestión que desde el punto de vista islámico merece la siguiente consideración revelada en el Sagrado Corán:

“...hallarás que quienes están más próximos del afecto de los creyentes los que dicen en verdad somos cristianos, porque tienen sacerdotes y monjes que no se enorgullecen” (Sagrado Corán 5:82).

Y San Francisco era un testimonio vivo de esto. Durante la permanencia de los frailes en el campamento musulmán, fueron varios los encuentros entre Francisco y el Sultán. Al concluir la visita el gobernante le ofreció regalos como muestra de cortesía. Francisco sólo aceptó un cuerno de marfil tallado que aún se conserva en la Basílica de San Francisco de Asís. Según un cronista, Ángel Clarena, él mismo había obrado de salvoconducto.

Luego de que se cumpliera el vaticinio de San Francisco en cuanto a la derrota de los cruzados en Damietta, se recogieron testimonios por demás emblemáticos en cuanto al Sultán y su actitud hacia los cristianos: Uno de los jefes de la cruzada Juan de Brienne, quien se unió a los hermanos menores franciscanos antes de morir, lloró de emoción por el buen trato que recibieron por parte de las tropas egipcias comandadas por el Sultán, cuando fueron apresados y posteriormente liberados luego de la derrota de Damietta.

Podemos mencionar también algunos otros hechos y puntos de encuentro entre musulmanes y franciscanos: El gobernante marroquí Mulay Ismael, antepasado de la actual dinastía que gobierna Marruecos, es calificado por historiadores cristianos como el mayor protector de los franciscanos, ya que les otorgó privilegios con los que no contaban en algunas naciones europeas. El Sultán promulgó dos *dahires* (decretos con fechas 20 de diciembre de 1711 y julio de 1714) en los que se decretaba formalmente “la pena máxima contra todos aquellos que se atrevieran a molestar a los cristianos o insultarlos”.

El encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Malik, se puede analizar desde múltiples puntos de vista. En medio de una verdadera contienda como fueron las Cruzadas, libraron su propio “*jihad*”. Este concepto en el Islam lejos de estar relacionado con la idea de “guerra santa”, significa esfuerzo por la causa de Dios: es la lucha que día a día realiza el creyente para vencerse a sí mismo, vencer a sus pasiones y en definitiva, “buscar más comprender que ser comprendido”. Francisco se opuso a la cruzada, con todo el riesgo de lo que esto implicaba y prefirió el diálogo, definiendo para su punto de vista cómo debía ser el mismo en el documento “Regla no Bulada”. Malik lo aceptó dentro del marco del Islam “nada de imposición en cuanto a la religión” (Sagrado Corán 2:256) y también “Oh gente del libro, venid y comprometámonos en que no adoraremos sino al Dios, y no le atribuiremos nada, y no nos tomaremos los unos a los otros como amos en vez de Dios” (Sagrado Corán 3:64). Vale destacar en cada uno de los actores de esta historia la búsqueda del diálogo sin la necesidad de renunciar a la propia identidad.

La historia es un mar de ejemplos. Sabemos positivamente que a lo largo de la misma han habido desencuentros entre los seres humanos, pero también hemos visto cantidad de actitudes, aún en las peores épocas, en donde los hombres han preferido recorrer un camino de encuentro. Esto no significa cerrar los ojos, sino más bien elegir hacia donde mirar. Muchos hablan de la sombra de las cruzadas u otros acontecimientos, quizás sea el momento de arrojar luz y agotar estas sombras:

“Oh humanos, ciertamente os creamos de un hombre y una mujer y os dividimos en naciones y en pueblos para que os reconozcáis” (Sagrado Corán 49:13).

DOCUMENTO DE TRABAJO

La XXII Semana Argentina de Teología, que se realizó en Córdoba, del 14 al 17 de julio de 2003, tuvo como tema La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe. En ese contexto fue presentado un trabajo redactado por el Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia Gerardo Farrell. Consideramos de interés todo el documento, pero especialmente la tercera parte, que reproducimos a continuación. Las otras dos partes, que sólo se señalan, corresponden al análisis socioeconómico y político de la crisis.

Crisis y reconstrucción Desafíos para el pensamiento social de la Iglesia

1. La crisis inédita

[...]

2. La etapa de reconstrucción

[...]

3. Desafíos para el Pensamiento Social de la Iglesia

Ahora bien, frente a estas realidades, de crisis inédita y comienzo de una salida, esta aceleración de los tiempos, aparece el singular desafío que la problemática del cambio epocal le plantea al pensamiento Social de la Iglesia y a su Pastoral Social. Porque la crisis y la reconstrucción se nos presentan en sus realidades positivas y negativas, como nuevos “signos de los tiempos” que debemos recoger, evaluar y discernir, para dar como Pueblo de Dios una respuesta histórica acorde a los tiempos que vivimos¹.

Y si la crisis, en su primer momento, significó un desafío muy especial para

la Iglesia, entre otros motivos, porque era una de las pocas instituciones que se salvaban de la pérdida e credibilidad generalizada, ¿qué desafíos presenta ahora? Tal vez, la tarea del PSI en la etapa de reconstrucción no sea solo establecer el rasero sobre lo que debe o no hacer el nuevo gobierno, o posicionarse como un actor externo y auditor de la transparencia, sino también reflexionar sobre su propio rol e implicancias del cambio producido en su visión de la realidad. Sobre todo, para poder elaborar renovadamente los problemas que se derivan de los grandes cambios producidos tanto en el Estado como en la sociedad: el de la dilución del poder político estatal en un mundo globalizado; el de la emergencia de una nueva cuestión social generadora de sociedades duales; de un relato global de dominación, así como la emergencia de una nueva subjetividad, como algunos de los puntos críticos sobre los que sostener decisiones políticas redireccionadoras del rumbo argentino. De allí que sea importante transitar un camino de pensamiento, por lo menos, en cuatro aspectos centrales sobre el cambio operado.

a) Globalización y el debilitamiento de los Estados-nación

El proceso de globalización, iniciado a mediados de los '70, y que se manifiesta primariamente en intercambios en tiempo real a nivel mundial, se generó a partir de la tercera revolución tecnológica, el predominio de la economía financiera y la resolución conservadora de la crisis del Estado de bienestar, ha llevado a un debilitamiento de los Estados nacionales, sometidos a reglas, instituciones y situaciones de hecho generados por la globalización financiera². Se trata de una transformación de las estructuras de poder que debilita la capacidad de controlar las grandes orientaciones macroeconómicas, y que genera pérdida de autonomía de los individuos e instituciones. Porque mientras las instituciones políticas de regulación son claramente locales, los poderes son globales³.

Esta tendencia es simultánea a procesos que apuntan a la integración de regiones para generar escalas que permitan hacer rente esta pérdida de soberanía a nivel nacional, a la región como nueva polis del siglo XXI. Ahora bien, en este sentido puede verse en los planteos del Magisterio universal un retraso sobre nuevos temas -no hay una nueva Enciclopedia social luego de *Centesimus Annus*; ni

en lo regional un documento del Episcopado Latinoamericano luego del de Santo Domingo (1990). Desde Puebla, quizás el último documento latinoamericano realmente significativo, han pasado ya 25 años, y desde entonces se ha producido este cambio epocal señalado. Asimismo el próximo encuentro latinoamericano está pensado recién para 2005, produciéndose una suerte de desfasaje ente los *tempos* eclesiales y los societales. Por otra parte, también conviene señalar que existe un eventual conflicto sobre este punto de construcción regional respecto de las diversas lecturas posibles de *Ecclesia in America*⁴, como la realizada por Jorge Castro para vincularla al proyecto del ALCA.

En cuanto al magisterio local por su parte, parece anclado aún en el horizonte cultural y político del documento Iglesia y Comunidad Nacional (1981), que remarcaba la opción democrática y la centralidad del Estado nacional, pero que no proporciona un discernimiento suficiente sobre los desafíos que implica el mundo de las regiones y de bloques en el que nos encontramos. Sobre todo, por la interdependencia que se produce en este momento entre la crisis de la nación y la construcción de la región dentro de la opción ALCA - MERCOSUR. Porque así como, en el siglo XIX, la sociedad y la Iglesia asumieron como un desafío la construcción de la nación, actualmente el reto parece ser el de constituir una región vinculada a un espacio de identidad y autonomía, o de control del propio destino (al ejemplo de la Comunidad Europea), es decir como una comunidad de naciones. Un proceso de integración regional en sus diversas dimensiones, política, económica, social y cultural.

De allí que la Iglesia, en sus distintos estamentos, deba poner en debate esta problemática, así como fomentar orientaciones hacia el MERCOSUR o realizar un discernimiento respecto de lo que implica el ALCA, en tanto las imprescindibles condiciones para el desarrollo humano son mucho más factibles en la primera opción que en el marco de la segunda, la cual probablemente pondría a nuestro país y a su pueblo en condiciones de menor dignidad y mayor depresión económica y social como consecuencias previsibles.

En suma, junto a la transformación del Estado nación y la política surge el desafío de contribuir, junto con otros actores, no sólo a reconstruir la nación

como tarea de todos sino a configurar una visión que permita salir de una perspectiva exclusivamente local del bien común, del coyunturalismo y economicismo de los '90, y generar una visión estratégica que permita encontrar un rumbo esperanzador yendo más allá de las fronteras. Porque si bien existe la oportunidad de hacerlo, también hay un riesgo de permanecer anclados en una perspectiva de respuesta que si bien fuera eficaz para enfrentar problemas del pasado, hoy muestra límites para pensar los problemas de la relación nación-región y de la evolución de la comunidad política en la nueva etapa de la globalización.

b) Capitalismo salvaje y surgimiento de la nueva cuestión social

Durante las últimas dos o tres décadas hemos sido testigos del ascenso y caída del neoliberalismo. La crisis del Welfare State del keynesianismo y de los Estados de Bienestar latinoamericanos, nacional-populares o desarrollistas, poco a poco fue introduciendo una nueva cuestión social⁵. No se trataba ya de la explotación, de las malas condiciones de trabajo que llevaron al Estado garante de derechos sociales, sino de la expansión de la pobreza y el desempleo estructural de larga duración (la exclusión) y el surgimiento de sociedades duales. En este sentido, la nueva cuestión social muestra un salto cualitativo respecto de la anterior, marcada por la existencia de una sociedad fragmentada, no solo en lo social, político y espacial, sino también en las configuraciones de sentido⁶.

Ahora bien, la emergencia de esa nueva cuestión social, producto de un capitalismo competitivo (que se asemeja al “salvaje”) que exalta el poder de los mercados -el de las grandes empresas, organismos multilaterales y sociedades desarrolladas- sin ningún tipo de regulación, se produce prácticamente por afuera del discurso principal de la Doctrina Social, que se desarrolla en su cuerpo predominante en torno a la anterior cuestión social, la de la etapa industrial, es decir, el período que va desde *Rerum Novarum* hasta *Centesimus Annus*. En este sentido, se percibe en lo local una escasa reflexión sobre las nuevas realidades y problemáticas, porque si bien podemos encontrar un posicionamiento claro y constante de la Iglesia en cuanto a la denuncia y crítica sobre las situaciones de pobreza e indignidad social, paralelamente se nota la ausencia de un diagnóstico

sobre el por qué de las mismas, o una reducción a un diagnóstico de carácter moral, difuso tanto en cuanto a sus responsabilidades y señalamientos estructurales.

Y aquí nos encontramos frente a algunos de los problemas que se vivencian actualmente en la base de la sociedad. Porque es evidente, por un lado, el gran aporte de la Iglesia a la respuesta a la pobreza, donde la parroquia se convierte en uno de los centros de la contención de la crisis, junto con otras instituciones de base, como la escuela o el hospital, pero al mismo tiempo que quedan sobrecargadas y tensionadas, con pérdida a veces de su identidad y misión. Pero no se establece una relación entre esta tarea y la situación más estructural de desigualdad y distribución regresiva del ingreso, lo cual hace que se esté trabajando más sobre los efectos que sobre las causas. En este sentido es necesario señalar los límites del neofilantropismo de la contención de la asistencia, como respuesta a la pobreza. Así como los de considerar la solidaridad y acciones encerrada sólo en la sociedad civil y en lo micro más que dentro de una visión más integrada del bien común y articulada a planteos macro. Es decir, que replantee orientaciones tanto del Estado, del Mercado, como de la Sociedad Civil. En algunos casos se sigue cayendo en el contrasentido de manifestar críticas al capitalismo salvaje pero seguir pidiendo asesoramiento a economistas ortodoxos, o de preservar inobjetadas las cuestiones que hacen a la propia institución, como si la Iglesia no fuera también afectada por la crisis de representación que impacta sobre todas las dirigencias e instituciones.

El tema de los sujetos y actores también parece requerir de un nuevo discernimiento, sobre todo en lo que hace a la relación de la Iglesia con el movimiento social emergente de estas transformaciones, luego de la declinación del movimiento obrero y de sus estructuras representativas (gremios). Un discernimiento que implique no reducir este movimiento social y la representación de la sociedad civil a las ONG's de *advocay* o de control institucional predominantes en la segunda parte del Diálogo Argentino, o de focalizar en el control del gasto político, la eliminación del clientelismo y la prosecución de la transparencia como las claves de resolución de la nueva cuestión social.

En relación con todo esto, también existe el riesgo de una apelación de una solidaridad orgánica pre Estado de Bienestar, que se establece en lo inmediato y en el cara a cara, pero desprovista de Estado. De enfocar la lucha contra la exclusión y la pobreza como una mera entrega de “algo” a un receptor pasivo, y no como un trabajo que apunte a la constitución de actores y estrategias posibles para responder al desafío de la inclusión. Persiste, en amplios sectores del catolicismo, una lectura en términos de crítica a la política, de una explicación moral de la crisis con cierta indulgencia para sectores de la elite beneficiados de un modelo de concentración⁷. Se evidencia así una falsa contradicción entre acción y reflexión, como si la Iglesia solo estuviera para actuar y en lo inmediato, pero no para reflexionar y pensar más allá de la coyuntura. Y pese al importante rol que juega en la resolución de la cuestión social, se observa la ausencia de una reflexión crítica sobre esta realidad y la dificultad para asumir la nueva configuración de la cuestión social

c) Pensamiento único y nuevo relato global

El otro gran problema emergente de esta tensión entre reflexión y acción, entre lo social y lo político, lo nacional y lo global en el PSI, es haber perdido el horizonte de conflicto y de la problemática del poder en el nuevo contexto, luego del “fin de las ideologías” proclamado hacia comienzos de los '90. En la etapa anterior, industrial y de Estado de bienestar la crítica a las ideologías que estaba detrás de la Doctrina Social se explicitaba tanto respecto a la existencia de un individualismo exacerbado sin referencias al bien común, como frente a procesos de limitación o desconocimiento de las libertades individuales por parte del Estado dentro de orientaciones colectivistas. Frente a una visión secularista y a veces violenta de la revolución social, la utopía de la Doctrina Social fue contraponer formas más comunitarias, esfuerzos públicos por lograr derechos sociales y tratar de evitar la hegemonía tanto proletaria como burguesa apelando a concertar en búsqueda de la justicia social.

Ahora bien, los '90 no significan el fin de la historia, ni se reducen a la caída del muro, ni el problema a las concepciones predominantes de un Estado “mágico”, ni del secularismo, sino que demarcan la emergencia de un nuevo relato global

-de la globalización neoliberal- que se presenta como única alternativa sobre la gestión del Estado y de la configuración social. Esta perspectiva dominante de los últimos 20 años ha llevado a que el mundo se haya convertido en un mercado y muchas naciones en acreedoras vitalicias de dinero que fluye desde arcas exhaustas hacia un destino que nada tiene que ver con el crecimiento y el bienestar humano. Una globalización insolidaria y asimétrica⁸, que busca apartar a los ciudadanos del espacio público, y que lleva a que se perciba que “todo es lo mismo”, suba quien suba al gobierno.

Esta perspectiva promovida que ha tenido como centro de su ataque las regulaciones estatales y a la política, trae un profundo retroceso en el campo de lo social y una amenaza de deshumanización en función de un capitalismo que vuelve a considerar el trabajo como mercancía, que naturaliza la pobreza y da respuestas sólo de compensación o contención. En el mismo se producen procesos de desarticulación familiar, de reducción del mundo simbólico de pertenencia comunitaria y de futuro de los sectores más postergados. De una perspectiva que no plantea un comercio justo entre las naciones sino asimétrico, así elude el debate sobre los bienes públicos globales (agua, medio ambiente, tecnología), apropiados hoy por pocas empresas. De un pensamiento único que tiende a la uniformación de un modelo de sociedad que se intenta generalizar y aplicar a todos los pueblos con independencia de su institucionalidad y cultura. Todo esto conlleva la necesidad de un profundo replanteo del *locus* de un poder, que luego de estas transformaciones ya no se sitúa ato en las instituciones políticas como en poderes difusos, económicos, extraterritoriales, financieros y mediáticos. En ese sentido, hoy la tarea parecería ser no sólo criticar la política y sus sesgos, sino repoblar el espacio público que se está quedando vacío, debido a una doble deserción: el abandono de los “ciudadanos interesados” y el escape del poder real hacia un territorio que, en cuanto a lo que las instituciones de la democracia pueden conseguir, solo puede ser descrito como “espacio exterior”.

De allí que un mensaje eclesial que no parezca haber desentrañado aún suficientemente la naturaleza d la crisis ni de la globalización pueda quedar atrapado con frecuencia dentro del relato antipolítico y antiestatal, no consiguiendo vincular la denuncia de los efectos de pobreza y marginación con el análisis de

sus causas. O reducir el problema ético a un problema de falta de ética individual de los políticos, pero no a la ausencia de ética social de un modelo de acumulación que no distribuye riqueza, sino que la concentra, extranjeriza y expulsa. La misericordia y la caridad, pueden así, terminar asimilándose a la neofilantropía, y las cargas en lo que respecta a la teología moral apuntar preferentemente hacia la falta de transparencia, a la corrupción individual de la clase política o el clientelismo, pero menos a la responsabilidad tributaria de los ciudadanos, a la evasión y el lavado de dinero, a la concentración del consumo en un porcentaje restringido de la población, a la prevalencia de los derechos jurídicos sólo para empresas, o a la fuga de capitales de argentinos hacia el exterior, como si sobre éstos no pesara la hipoteca social señalada por Juan Pablo II⁹.

Puede producirse así el problema de no distinguir entre distintos tipos de racionalidades existentes en las sociedades complejas, o de no ver más allá del secularismo, sectas y la corrupción de los políticos, como límites para poder pensar en un horizonte utópico o de “otro mundo es posible”. En ese sentido, conviene que la racionalidad instrumental medio-fin predominante en la perspectiva de la política pública de estos años se a informada no solo por la racionalidad ética, sino también por la comunicativa. Pues ésta -como señala J. C. Scannone- se refiere a los procesos de interacción, comunicación educación humanas en cuanto son precisamente interhumanas. Así se podrá pensar en “estrategias de lo humano” -para usar la expresión de Otfred Hoffe- que, en algunos casos, podrán ser promovidas o aconsejadas por el magisterio pastoral (como el discernimiento eclesial comunitario promovido por *Octogesima Adveniens*, y la estrategia de “resistencia pasiva” (de la que habla *Libertatis Conscientiae*) pero generalmente serán el instrumento (comunicativo, pedagógico, jurídico, político, técnico) escogido por los mismos cristianos para su acción secular responsable según el Evangelio, las orientaciones del magisterio y su propio discernimiento prudencial¹⁰.

d) Globalización, posmodernidad y nueva subjetividad

Por último, cabe recordar que no estamos viviendo sólo la crisis del modelo, sino también, un profundo cambio de época caracterizado por el rápido pasaje a

la sociedad posindustrial, posmoderna, de la información y del conocimiento, lo que genera nuevos desafíos para el PSI. Las ciencias sociales hablan de la sociedad industrial y del Estado nacional como elementos insoslayables de la modernidad, cuyas expresiones concretas podían ser más o menos avanzadas o desarrolladas, pecando por lo general de abusar de la referencia comparativa. Pero este tipo societal hoy en día, estalla, no ha desaparecido, avanzan los procesos de individualización y diferenciación y estas sociedades están siendo reedificadas por dos procesos muy conocidos: una globalización excluyente y la expansión de las identidades que desbordan las comunidades nacional-estatales¹¹. En este sentido, este cambio epocal ha promovido también la pérdida del monopolio religioso, el aumento de la participación de la mujer, el surgimiento de una nueva subjetividad menos institucionalista, espacios, espiritualidad y prácticas más dialógicas que en algunos casos entran en contradicción con instituciones eclesiales poco abiertas, generando malestares pastorales, poca convocatoria a juventud o problemas de participación y comunicación dentro de la Iglesia.

Se podría decir que a la tensión clásica que experimenta la historia de la Iglesia entre carismas e institución, se podría agregar ahora la existente entre subjetividad de la sociedad e institución, una subjetividad penetrada de climas, experiencias, que acentúa la inadecuación de algunas estructuras¹². En este sentido, ¿tienen los laicos el protagonismo que se proclama doctrinalmente en la Iglesia en la cuestión social? Y cuando se los convoca, ¿en qué términos y a qué sectores se lo hace? Igual interrogante se podría plantear respecto de la participación de la mujer, que termina siendo mayor en la sociedad que en la propia Iglesia. Donde parecería faltar un debate sobre ciudadanía y salud reproductiva, de una situación que hace que los que están “dentro” se sienten culposos, y los que están “afuera” no entienden nada del por qué de ciertas reacciones. La nueva reestructuración de las organizaciones de la sociedad civil en redes flexibles, también pareciera poner en cuestión determinadas formas verticales de conducción en la Iglesia.

En la sociedad massmediática ¿cómo comunica la Iglesia? ¿ella piensa, dice y hablar por boca de determinados comunicadores? Porque parecería dejarse el

pensamiento social y el posicionamiento político coyuntural de la jerarquía en mano de comunicadores cercanos al *establishment*. Asimismo, faltaría una apelación mayor a la responsabilidad social de los medios, sorbe todo por la gran capacidad de influir y de condicionar la agenda pública que tienen los mismos - así como la cultura- que de esta forma se concentra en pocas manos, con una lógica exclusivamente estratégica que la deja librada al marketing y al negocio.

Para concluir, es bueno señalar que junto con estos desafíos que surgen al calor de la crisis y del comienzo de su salida, parece presentarse una nueva oportunidad histórica para el pueblo argentino, en esta etapa de reconstrucción, para expresar “su voluntad de ser nación”. Porque se trata de un momento “bisagra” de nuestra historia, del fin del ciclo neoliberal e inicio de otro, donde la renovación del PSI y su vinculación con la Pastoral Social son necesarios para aprovechar y potenciar la misma. Proceso que enfrenta riesgos pero también oportunidades: entre los primeros, el de recalar en un posicionamiento conservador o no suficientemente comprometido con las nuevas realidades y signos de los tiempos, como podría ser el proponer gestos inéditos para los demás pero no para sí misma. Entre las segundas, la de contribuir a configurar un nuevo rumbo y contribuir a abrir la puerta de una sociedad más inclusiva y con futuro para todos¹³.

Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia Gerardo Farrell

Juan Carlos Scannone SJ - Floreal Forni - Jorge Seibold SJ - Aldo Ameigeiras - Ana Donnini - Estela Coppie - Ignacio Chojo Ortiz - María Gabriela Molina - José Pablo Sabatino - Eloy Mealla - Sergio De Piero - Marcelo González - Daniel García Delgado.

Buenos Aires, 12 de junio de 2003

NOTAS

¹ Como se señala en *Gaudium et Spes*: “Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar,

con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (GS 44b). Al respecto, ver “Interpretación teológica de los signos de los tiempos”, de Carlos María Galli, en *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Ricardo Ferrara, Carlos María Galli, editores, Paulinas, Buenos Aires, 2001.

² Petrella R. *El Bien Común. Elogio de la solidaridad*, Temas de Debate, Madrid, 1997; Held D. *La democracia y el Orden Global*, Paidós, Bs. As., 1997.

³ Bauman Z. *En busca de la Política*, FCE, Bs. As. 2001.

⁴ Las consecuencias negativas señaladas en esta encíclica acerca de la globalización, muestran que: “Desde el punto de vista ético puede tener una valoración positiva o negativa [el fenómeno de la globalización] hay una globalización económica que trae consigo ciertas consecuencias positivas, [...] el fomento de la eficiencia y el incremento de la producción y que, con el desarrollo de las relaciones entre los diversos países en lo económico, puede fortalecer el proceso de unidad de los pueblos y mejorar el servicio de la familia humana. Sin embargo, si la globalización se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos lleva a consecuencias negativas. Tales son [...] la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada. La Iglesia, aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella” (EIA 20).

⁵ Rosanvallón P. *La nueva Cuestión Social*, Manantial, Bs. As. 1997

⁶ Castells R. *La Metamorfosis de la Cuestión Social*, Paidós, Bs.As. 1998.

⁷ La situación argentina se caracteriza por una concentración extraordinaria de la riqueza. El 20% más rico de la población aprovecha un 22% más que el 80% restante. Con el 3% del ingreso del sector más rico se podría modificar el 100% de la pobreza.

⁸ Kliksberg, Bernardo (compilador) *Ética y Desarrollo. La Relación Marginada*, El

Ateneo, Bs. As. 2002.

⁹ Cf. Discurso inaugural del Papa en Puebla.

¹⁰ En Juan CARlos Scannone, “Mediaciones teóricas y prácticas de la Doctrina Social de la Iglesia”, *Stromata*, n. 45, 1998: 75-96.

¹¹ Cf. Garretón M. *La sociedad en que viviremos. Introducción sociológica al cambio de siglo*, LOM, Santiago de Chile, 2000.

¹² Las tensiones entre carismas e institución, y el reconocimiento del conflicto no se produce siempre entre la autoridad y los carismas, sino también entre diferentes carismas entre sí. Por ejemplo pueden estar en tensión los que detentan carismas más ordenados a la tarea social y otros más ordenados al enriquecimiento espiritual de la comunidad. Al respecto ver de Víctor Manuel Fernández, “El Espíritu de la unidad en la diversidad”, en *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Ricardo Ferrara, Carlos María Galli, Ed. Paulinas, Bs. As. 1998, p. 223.

¹³ Como señala el Cardenal Jorge Mario Bergoglio SJ en su Homilía en el Tedeum celebrado en la Catedral Metropolitana el 25 de mayo de 2003, la parábola del Buen Samaritano es un icono iluminador capaz de poner de manifiesto la opción de fondo que debemos tomar para reconstruir esta Patria que nos duele: “La inclusión o la exclusión del herido al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos”.

RESEÑAS

JOSÉ ANTONIO DE SAN ALBERTO 1727-1804, *Obras Completas*, Edición, Introducción y Notas por Purificación Gato Castaño, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2003, I, 531 pp, II, 627 pp.

La Dra. Gato Castaño, paciente estudiosa de la vida y obra del obispo San Alberto, sobre el cual ha publicado muchos trabajos monográficos, destacándose especialmente su libro *La educación en el Virreinato del Río de la Plata. Acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810* (Zaragoza, 1990), nos ofrece ahora, como fruto maduro de su dedicación, la publicación completa de la obra del Obispo, en una muy cuidada edición de dos tomos en un volumen, encuadernado lujosamente y enriquecido con numerosos grabados, fotografías y reproducciones facsimilares de las obras impresas y de manuscritos de interés.

El primer tomo se abre con la Presentación y un índice cronológico, a lo que sigue una amplia Introducción en dos partes. En la primera se presenta la biografía del Obispo, destacándose sus proyectos educativos, sobre los que la Dra. Gato Castaño reitera y profundiza análisis anteriores, mostrando las características ilustradas pero a la vez de impecable ortodoxia católica del Obispo, cuyo regalismo (y sincera admiración por la figura de Carlos III) es explicado en el complejo contexto histórico que le tocó vivir. En la segunda parte de la Introducción se analizan las obras, a las que divide en cuatro grupos: 1. de carácter religioso-moral; 2. de carácter político; 3. de carácter pedagógico y 4. de disciplina eclesiástica.

Caracterizando en conjunto la impresión que deja su obra, nos dice la Dra. Gato Castaño, en opinión que comparto: “Es posible, que al encontrarnos con sus textos, nos invada la impresión de hallarnos ante un conjunto disperso, donde no existe pensamiento único, una sola intención, ni un destinatario donde se integre esa pluralidad de expresiones. Pero ahondando un poco, vemos, que a pesar de la aparente diversidad, su propósito es convergente, pues él ve siempre al hombre y habla del hombre, en su relación con Dios. Se mueve en un contexto teocéntrico, donde la

realidad última parece percibirse de manera inmediata” (p, 66). En efecto, la visión pastoral y exhortativa se halla presente, con distintas modalidades, en los diversos escritos que, aun catalogables bajo diversos géneros, tienen siempre, en el fondo, esa intención.

En síntesis, podríamos decir que las preocupaciones del Obispo, tanto en su gestión obispal en Córdoba del Tucumán como en el Arzobispado de La Plata (Alto Perú), han sido fundamentalmente tres: la primera, el fortalecimiento de la vida religiosa de sus súbditos, la segunda, la promoción de la educación general y tercera, el mejoramiento del servicio sacerdotal y la formación del clero. Si bien las tres preocupaciones se hallan implícitamente presentes en todos sus escritos, los temas más directos permiten y justifican la división temática que propone la Dra. Gato, tanto en su Introducción como al presentar cada una, con indicación de la ocasión en que fue escrita, las circunstancias de su difusión y las ediciones que ha tenido.

Las obras de carácter religioso moral (que se contienen en el tomo I) son siete: cinco cartas pastorales a sus fieles y a su clero, una carta circular pidiendo limosna para la causa de beatificación de Palafox y una carta a los chiriguano. Estas dos últimos son particularmente interesantes. Entre las fuentes que la Dra. Gato estudia cuidadosamente, sin duda Palafox ha merecido una atención especial de San Alberto, en parte, sin duda, como defensa a los ataques de que era objeto su memoria y que finalmente impidieron su beatificación, pero -me parece- sobre todo por una sintonía muy especial en asuntos claves de conducción de los fieles como de la formación del clero y los estudios. La carta a los chiriguano, que fue traducida al guaraní por un franciscano fray Juan Ignacio Cabrera, es un texto apologético moderado, sencillo, en feliz conjunción con sus ideas ilustradas proclives a la tolerancia religiosa. Baste este ejemplo: “Podéis estar muy seguros que los Comisionados... son... hombres de honor, de palabra y de buena fe, que os la guardarán en el todo de los ajustes y que os tratarán con toda la atención y caridad, que enseña e inspira nuestra religión. Pues, aunque vosotros no profesáis la verdadera y segura, que nosotros profesamos, pero, al fin, sois hermanos nuestros y os reconocemos por tales, por lo mismo que todos somos obras y criaturas de Dios, y que todos descendemos de un mismo hombre, aquel primero que Dios, en el principio del mundo, crió de la nada y le puso por nombre, Adán” (p. 510).

Las obras de carácter político (que junto con las restantes se editan en el segundo tomo) son cinco: el llamado “Catecismo Real”, la Carta Circular por la que se envía a

los curas, la Carta al Papa Pío VI, confortándolo por los sucesos de la Revolución Francesa (única carta de San Alberto dirigida a un Pontífice, y único texto en latín), la oración fúnebre por la muerte de Carlos III y una circular pidiendo donativos para la Corona.

Las obras pedagógicas son las cuatro que acompañan sus sucesivos, en parte frustrados y en parte logrados planes de creación de colegios para huérfanos y huérfanas, donde brindar educación a los niños pobres, posibilitándoles una vida digna cuando llegasen a adultos. Se trata de la Carta Pastoral que acompaña las Constituciones para los Colegios, dichas Constituciones, la Carta Pastoral que publica el Catecismo Real y la Carta Pastoral titulada “Voces del Pastor”, con motivo de la inauguración del Colegio de Niñas Huérfanas de La Plata. Estos textos nos permiten formar un claro concepto acerca de las ideas y aspiraciones de San Alberto, de su concepción de la educación, la religiosidad, la vida digna y el trabajo, cuatro ejes que el pastor debe atender pues se hallan ineludiblemente conectados.

Finalmente hay tres obras de disciplina eclesiástica: Carta Circular sobre los que solicitan ordenación sacerdotal, unas Previsiones luego de su visita y la Carta Pastoral sobre mecanismos de nombramiento de párrocos. Estos escritos, aunque acusen el paso de los años y un profundo cambio en las concepciones eclesiásticas acerca del sacerdocio y sus prebendas, muestran sin embargo a un hombre mesurado, criterioso, realista y alejado de excesos permisivos o constrictores. Algunas de las observaciones sobre vocación, posibilidad de ejercicio sacerdotal, dotes necesarias, etc. son perfectamente aplicables hoy en día.

Dice la Dra. Gato Castaño que la figura del Obispo y de las manifestaciones españolas del Siglo de las Luces han pasado desapercibidas para buena parte de los historiadores; sin duda merecen salir del olvido y ser reubicadas y revaloradas a la luz de nuevas investigaciones y conceptos históricos. Por otra parte, también es cierto - como ella señala- que esta figura constituye una parte de la historia española ligada a Hispanoamérica, es historia común y debe ser asumida por ambas regiones. Y precisamente este hecho ha determinado, me parece, este olvido, ya que el material disperso conspiró contra la posibilidad de estudios exhaustivos. Una razón más para apreciar el tesón con que la Dra. Gato buceó durante años en diversos e inexplorados archivos, para ofrecernos ahora una labor completa. Advirtamos -y esto se señala ya al comienzo- que no se trata de una edición crítica en sentido estricto, porque no se pudo trabajar sobre los manuscritos originales. Por otra parte, con buen criterio a mi

juicio, se actualizó la ortografía y la puntuación, logrando así un texto mucho más asequible al lector culto común. Que es en definitiva, el perfil de sus principales destinatarios originales.

Celina A. Lértora Mendoza